III

KIERKEGAARDS SPRUNG IN DEN GLAUBEN

Kierkegaards Werk umfaßt in der dänischen Ausgabe über 30 Bände und ist in knapp fünfzehn Jahren von einem Menschen hervorgebracht worden, dessen abnorme Begabung und geistige Leidenschaft etwas Erschreckendes hat. Kierkegaard gehört zu den wenigen Geistern, die anziehen und fesseln, indem sie abstoßen. Er selber würde sich angesichts der vielen Gedenkreden, die jetzt zu seinen Ehren stattfanden, vermutlich im Grabe umdrehen und mit überlegener Ironie bemerken, daß man aus einem »Korrektiv« eine Norm und aus einem Anspruch ein »System« gemacht habe. Das geschichtliche Schicksal seiner literarischen Produktion ist sehr merkwürdig: sein Werk, das, mit Ausnahme der viele Bände umfassenden täglichen Aufzeichnungen, um 1855 in dänischer Sprache vorlag, ist erst ein halbes Jahrhundert später allgemein zugänglich und bekannt geworden. Ihre weiteste Wirkung haben Kierkegaards Schriften unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg gehabt, um dann in den zwanziger Jahren mehr oder minder von Theologen (K. Barth, R. Bultmann) und Philosophen (K. Jaspers, M. Heidegger) angeeignet zu werden. Dieser Höhepunkt des Interesses an Kierkegaard dürfte heute, wo die historisch-kritische Ausgabe fertig ist und zwei neue deutsche Übersetzungen erscheinen, bereits überschritten sein. Man kann sich, wenn man kein Kierkegaard ist, nicht jahrzehntelang auf der äußersten Spitze eines Paradoxes halten und das Nachdenken über die Welt und den Menschen auf den *einen* Punkt der »Entscheidung« — für oder gegen das überlieferte Christentum — einschränken. »Die geistige Situation der Zeit«, wie sie Jaspers 1931 treffend charakterisiert hat, steht nicht mehr unter

dem Zeichen Kierkegaards und auch nur teilweise noch unter dem von Nietzsche. Sie steht überhaupt unter keinem namhaften und benennbaren Zeichen, es sei denn dem einer vorübergehenden Restauration und vager Erwartungen eines Kommenden. Kierkegaard würde sich wohl kaum darüber beklagen, daß er heute nicht mehr dasselbe Interesse erweckt wie vor dreißig Jahren, denn er hat das Interesse am Interessanten als eine Ausflucht vor dem Ernst der ethischen und religiösen Entscheidung verurteilt. Damals wurden Kierkegaards Schriften nicht nur von einzelnen gelesen, sondern von vielen verschlungen, zusammen mit den Schriften von Dostojewski und Nietzsche. Er hatte etwas zu sagen, was so noch kein anderer gesagt hat und was auf eine schwer bestimmbare Weise offenbar an der Zeit war. Das Kennwort und das öffentliche Geheimnis der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen war aber der Drang zu einer Entscheidung, die Marx und Kierkegaard in einer anderen, aber doch ähnlichen Situation vor einem Jahrhundert zum ersten Male zum Prinzip gemacht hatten. Marx entschied sich gegenüber der bürgerlich-kapitalistischen Welt für eine neue Gesellschaftsordnung, Kierkegaard entschied sich gegenüber der bürgerlich-christlichen Welt für eine Wiederherstellung des vor achtzehnhundert Jahren verkündeten Christentums. Der politische, philosophische und theologische Dezisionismus der zwanziger Jahre fand nicht zufällig in Marx und Kierkegaard, auch in Donoso Cortés, die Möglichkeit einer Anknüpfung. Man wußte sich »zwischen den Zeiten«, an einem kritischen Wendepunkt.

Daß ein so paradoxer Schriftsteller von unüberbietbarer Reflexion, der sich in raffinierter Dialektik nicht genug tun kann, weit über den engeren Kreis von Theologen und Philosophen hinaus allgemein ansprechen konnte, ist selber ein Paradox, das der Erklärung bedarf. Was sprach da vorzüglich an? Etwa die »Erbaulichen Reden« und die »Einübung im Christentum« oder das »Tagebuch des Verführers«, oder der »Begriff der Angst« und Verzweiflung, oder das eine wie das andere in ihrem unnachahmlichen Neben- und Miteinander von erotisch-ästhetischen, psychologisch-experimentierenden und erbaulich-religiösen Gedankengängen? Was sind die tieferen Gründe, welche so viele veranlassen konnten, sich in Kierkegaard hineinzulesen und

— so gut oder schlecht es ging — sich mit ihm auseinanderzusetzen? Ist Kierkegaard nur der illegitime Vater des Existentialismus und der dialektischen Theologie oder gehört er in die große Reihe jener gläubigen Apologeten, welche von Tertullian und Augustin bis zu Luther und Pascal reicht? Oder ist er weder ein Philosoph noch ein Theologe, sondern, wie er sich selber nannte, ein »religiöser Schriftsteller«? Und was bedeutet das? Unbezweifelbar ist nur eines: er ist ein Phänomen an reflektierter Genialität, aber von der besonderen Art, daß er mittels seiner Genialität ein Verführer zum wahren Christentum sein wollte und darum zum radikalsten Kritiker der bestehenden Christenheit wurde. Diese Verführung zum Christentum geschah in dem Bewußtsein, daß es ihm selber, seiner Natur nach, versagt war, mittels der Reflexion zu einer unmittelbaren Nachfolge Christi zu kommen. Kierkegaard legte deshalb das größte Gewicht auf die Unterscheidung der Geister: auf den Unterschied zwischen einem »Genie« und einem »Apostel«, zwischen einem »Dichter« und einem »Wahrheitszeugen«, zwischen reflektierter Einbildungskraft und religiöser Existenz. Um die kritische Grenzscheide zwischen beiden Bereichen anzudeuten, nannte er sich einen religiösen — Schriftsteller, der »ohne Autorität« auf das wahre Christentum nur »aufmerksam machen« wollte, in der Form einer »indirekten Mitteilung«, derentwegen er die meisten seiner Schriften unter einem erfundenen Namen herausgab. Erst am Ende seines Lebens, mit der Veröffentlichung der Flugblätter »Der Augenblick«, nämlich der Entscheidung, ist Kierkegaard mit dem fragwürdigen Anspruch eines Richters direkt und öffentlich gegen die dänische Staatskirche aufgetreten. Seine letzten Überlegungen auf dem Sterbebett galten jedoch der Frage, ob er nicht doch die Strenge der christlichen Forderung, im Verhältnis zu ihrer Milde, überspannt und sich mehr zugemutet und angemaßt habe, als im Sinne des neutestamentlichen Christentums zu rechtfertigen war. — Niemand wird den Ernst seines Versuchs, das Christliche in die Christenheit wieder einzuführen, verkennen können, aber auch dies nicht: daß der ungewollte Erfolg seiner Schriften meistens darin bestand, daß er — sehr viel besser als Schleiermacher — das Christentum den »Gebildeten unter seinen Verächtern« wieder interessant gemacht hat.

Wir lassen Kierkegaards ungeheuerlichen Anspruch, als einziger in seiner Zeit gewußt zu haben, was wahres Christentum ist, auf sich beruhen, und ebenso die nicht minder problematische Bedeutung seines Werkes für eine philosophische Besinnung auf das Wesen der Welt und des Menschen. Über die Welt der Natur hat uns Kierkegaard nichts zu sagen, und über die Natur des Menschen sagt er nur dann sehr viel, wenn man mit ihm voraussetzt, daß es ausschließlich der christlich verstandene »Geist« sei, welcher »lebendig« mache, und daß dieser Geist in Gottes Wort seinen Ursprung habe. Der erstaunliche Reichtum seiner Analysen des ästhetischen, ethischen und religiösen Stadiums kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Natur des Menschen nicht in Unterscheidungen aufgeht, die ihre historische Herkunft in der Romantik haben. Wir beschränken uns, unter Absehen von Kierkegaards theologischer und philosophischer Fragwürdigkeit, auf den Begriff des *»Einzelnen«*, der allerdings sein Grundbegriff ist. Mit dieser Kategorie wollte Kierkegaard nicht nur sich selbst verstehen, sondern sich selbst im Verhältnis zur Zeit und ihrer Geschichte. Und was uns heute von Kierkegaard entfernt und einen kritischen Gesichtspunkt für die Beurteilung seiner Anstrengung gibt, ist eben dies, daß die Zeit, innerhalb derer er als Einzelner wirken wollte und gegen die er sich als »Korrektiv« begriff, nicht mehr ohne weiteres die unsere ist. Daß unsere Zeit nicht mehr dieselbe wie vor hundert Jahren ist, besagt aber nicht, daß sie eine völlig neue und andere ist, sondern im Gegenteil, daß sich die Tendenz des neunzehnten Jahrhunderts soweit entfaltet und verwirklicht hat, daß Kierkegaards Korrektiv gegen seine Zeit nicht mehr ausreicht, um die verblaßte »Urschrift« der humanen Existenzverhältnisse wieder lesbar zu machen. Seine kühne Voraussicht der kommenden »Nivellierung«, der Einebnung des Menschen in einen organisierten und anonymen Massenbetrieb, hat sich so sehr bewährt und erfüllt, daß es eben deshalb fraglich wird, ob seine Grundkategorie vom »Einzelnen« das Unheil der Zeit heilen kann und nicht nur die andere Seite der von ihm bekämpften Vermassung und Nivellierung ist. Das gleiche gilt auch für den Begriff der »Entscheidung«, der unablösbar zu dem vom Einzelnen gehört. Beide Begriffe zusammen: der »sich entscheidende Einzelne«, charakterisieren seinen Begriff von der

Existenz. In wörtlicher Übereinstimmung mit Marx hat Kierkegaard als das oberste Gesetz seiner Zeit festgestellt, daß sie eine Zeit der Entscheidungslosigkeit sei, und er hat der Einebnung aller maßgebenden Unterschiede ihre entschiedene Hervorhebung entgegengestellt. Als konkrete Weisen der Nivellierung analysiert er die Einebnung des wesentlichen Unterschieds zwischen Reden und Schweigen zu einem verantwortungslosen Gerede, zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen zu einer privat-öffentlichen Publizität, zwischen Form und Inhalt zu einer gehaltlosen Formlosigkeit, zwischen Verschlossensein und Offenbarsein zum Repräsentieren, zwischen wesentlicher Liebe und sinnlicher Ausschweifung zu einer leidenschaftslosen Liebelei, zwischen objektivem Wissen und subjektiver Überzeugung zu einem unverbindlichen Räsonnieren. Kierkegaards Aufruf zu einer Entscheidung steht, ebenso wie der an den Einzelnen, im Umkreis der Nivellierung, der er entgegenarbeiten will. — Inzwischen haben wir zur Genüge die Erfahrung von »unerbittlichen« Entscheidungen und radikalen Unterscheidungen gemacht, aber auch die andere Erfahrung, daß sich nichts in ihren Sinnen entschieden hat und daß die alten Probleme weiterbestehen. Entscheidungen haben offenbar ihre Zeit, um mit der Zeit ihr Pathos zu verlieren.

Kierkegaard hat mit dem größten Nachdruck darauf hingewiesen, daß sein ganzes schriftstellerisches Werk und Wirken damit stehe und falle, daß er den entscheidenden Begriff vom Einzelnen richtig, das heißt in der Richtung auf die Zeitverhältnisse, angewandt habe. Er wünschte sich als Inschrift auf seinem Grab nur das Wort »Jener Einzelne«. »Mit der Kategorie des Einzelnen«, heißt es in einem Rechenschaftsbericht von 1847 über die Absicht und den Sinn seiner literarischen Tätigkeit, »bezeichnete ich den Beginn meiner Schriftstellerei unter eigenem Namen, und wurde das als stehende Formel stereotyp wiederholt, so war also die Losung ‚der Einzelne' nicht eine spätere Erfindung von mir, sondern das, womit ich begann. An die Kategorie ‚der Einzelne' ist meine etwaige ethische Bedeutung unbedingt geknüpft. Hatte es mit dieser Kategorie seine Richtigkeit, erkannte ich es richtig als meine (keineswegs angenehme und dankbare) Aufgabe, darauf aufmerksam zu machen . . ., dann stehe ich und meine Schriften mit mir . . . Denn daraus, daß

in meinen Schriften gesagt, dargestellt, entwickelt, ausgesprochen ist, was alles in ihnen ausgesprochen ist, und zwar vielleicht mit Phantasie und Dialektik, psychologischem Scharfsinn und dergleichen — daraus würde durchaus nicht ohne weiteres folgen, daß der Verfasser seine Zeit verstanden hatte.«

Die Kategorie des Einzelnen wird von Kierkegaard in einem doppelten Sinn gebraucht: der Einzelne meint *einen jeden*, aber *als Einzelnen*. Ein Einzelner ist nicht der, welcher sich durch besondere Gaben oder Leistungen von andern unterscheidet und sich vor ihnen auszeichnet, sondern er ist eine allgemeine, jedem zugängliche Möglichkeit, und im Verhältnis zur allgemeinen Einebnung aller selbstverantwortlichen Einzelnen in einen anonymen Massenbetrieb ist diese Möglichkeit eine Notwendigkeit. Niemand ist von Natur aus ein Einzelner, aber jeder kann es werden, wenn er den Mut hat, sich zu vereinzeln und durch den »Engpaß« zu gehen, wo man mit sich selbst und vor Gott allein ist. Kierkegaard war davon durchdrungen, daß »die Zeit, die Geschichte, das Menschengeschlecht« durch diesen Engpaß hindurch müsse, um wieder einen Begriff von dem zu bekommen, was es heißt, Mensch und Christ sein — zwei Worte, die für ihn dasselbe bedeuten. Der Gegenbegriff zum Einzelnen ist die *Allgemeinheit*. Der Einzelne richtet sich gegen die Allgemeinheit der allgemein verbreiteten Christenheit und der sozialen Organisation der Menschheit, aber nicht minder gegen die Allgemeinheit eines alles umfassenden philosophischen »Systems« und die seit Hegel gebräuchlich gewordene Berufung auf den allgemeinen »Geist der Zeit« und der Weltgeschichte, innerhalb derer der Einzelne eine bedeutungslose Besonderheit ohne eigenes Gewicht ist. »Durch den fortwährenden Umgang mit dem Weltgeschichtlichen verwöhnt, will man einzig und allein das Bedeutsame, bekümmert man sich allein um das Zufällige, den weltgeschichtlichen Ausfall, anstatt um das Wesentliche, das Innerste, die Freiheit, das Ethische.« Im Verhältnis zur ethischen Existenz ist die »quantitative Dialektik« der Weltgeschichte eine bloße Staffage. Der Hegelianer will sich aber nicht mit der Subjektivität des Existierens begnügen, er erblickt mit einer Art großartiger Selbstvergessenheit in jedem Zeitalter eine sittliche Substanz und eine Idee, als wäre das eigene Dasein eine metaphysische Spekulation und das Individuum die

Generation. Er überschaut ganze Wälder, indem er über alle einzelnen Bäume hinwegsieht. »Daher vielleicht auch die vielen Versuche, an Hegel festzuhalten, selbst von Leuten, die das Mißliche an seiner Philosophie gesehen haben. Man fürchtet, wenn man ein einzelner existierender Mensch wird, spurlos zu verschwinden, so daß nicht einmal Tagesblätter . . ., geschweige denn weltgeschichtliche Spekulanten einen Blick auf einen werfen . . . Und es ist unleugbar: wenn man keine ethische und religiöse Begeisterung hat, so muß man darüber, daß man ein einzelner Mensch ist, verzweifeln — sonst nicht.«

Die konkreten Stimmungen und Existenzweisen, in denen der Mensch seinen Rückhalt am Allgemeinen der Welt und ihrer Geschichte verliert und die positive Möglichkeit der Vereinzelung gewinnt, sind in Kierkegaards Schriften Phänomene der Negativität: Ironie und Langeweile; Schwermut, Angst und Verzweiflung. Als das Geheimnis seiner eigenen Schwermut enthüllte sich ihm die Angst, deren verborgener Sinn die sündige Angst der Verzweiflung ist. Beide vollenden den verborgenen Sinn der Langeweile und Ironie, die durch ihr Hinaussein über alles Bestehende und allgemein Geltende selber schon eine »substantielle Negativität« sind. Die eindringlichen Analysen, welche Kierkegaard von diesen Existenzphänomenen gibt, haben alle dieselbe dreifache Funktion: sie sollen den Menschen erstens auf sich selbst und sein nacktes Dasein stellen; sie sollen ihn zweitens dadurch vor das Nichts und ins Leere stellen; sie sollen ihn drittens auf diese Weise überhaupt stellen, nämlich vor die Entscheidung: »entweder« zu verzweifeln, »oder« den Sprung in den Glauben zu wagen. Kierkegaards erstes Werk hat den Titel »Entweder—Oder«, im Gegensatz zu Hegels vermittelndem Denken. Im Umsprung der Verzweiflung in den Glauben kommt der Mensch als Einzelner statt vor das Nichts (der Langeweile, Angst und Verzweiflung) »vor Gott« zu stehen, vor Gott als den Schöpfer des Seins aus dem Nichts. Nur vor Gott kann die vereinzelte Existenz des Menschen in positiver Weise zunichte werden.

Dieser Begriff vom existierenden Einzelnen hat einen ganz bestimmten Bezug auf die allgemeinen Verhältnisse der Zeit, wie sie Kierkegaard in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts erfuhr und begriff. Der radikale Rückzug des Einzelnen auf sich

selbst, auf die Innerlichkeit des Selbstseins, motiviert sich aus den zerfallenden Verhältnissen der allgemeinen, sozialen und politischen Welt. In den eingangs zitierten Sätzen über den Einzelnen sagt Kierkegaard, daß er ihn zu seiner Kategorie gemacht habe, weil er »seine Zeit« und »sich in ihr« verstanden habe und es verstanden habe, »mit einem einzigen Wort absolut entscheidend ... auszudrücken ..., *daß es eine Zeit der Auflösung war*«. Wer wirken will, heißt es im selben Zusammenhang, müsse seine Zeit kennen, und jeder ernstere Mensch, der einen Blick für unsere Zeitverhältnisse habe, werde leicht einsehen, wie wichtig es ist, mit entschiedener Konsequenz und ohne Scheu vor dem Extrem einer Verwirrung entgegenzuarbeiten, die philosophisch (Hegel) und sozial (Marx) die Einzelnen durch das Gerede vom allgemeinen Weltgeist oder durch phantastische Theorien über die Gesellschaft demoralisieren will. »Ganz Europa«, lautet eine Tagebucheintragung, »arbeitet an einer Demoralisation, aber in Kopenhagen sind die Verhältnisse so klein, daß meine Beobachtungen und Berechnungen sie völlig bewältigen können.« Kierkegaard verfügte im kleinen Dänemark über ein »vollständiges Präparat«, an dem er die Krankheit Europas diagnostizieren konnte. Sein Einzelner ist das Resultat einer Vereinzelung aus dem Allgemeinen seiner zeitgenössischen Welt. Wider Willen bestätigt Kierkegaard damit Hegels Kritik der sich im Gewissen entscheidenden, romantischen Subjektivität und Hegels Einsicht, daß die sich entscheidende Subjektivität selber erst dann eine entscheidende Bedeutung gewinnt, wenn der Mensch nicht mehr in etwas Anderem und Allgemeinem bei sich oder zu Hause ist, weil es ihm an substantiellen Gehalten fehlt, in die er sich positiv einlassen könnte. Infolgedessen muß nun gerade dem Einzelnen und seiner Entscheidung eine allgemeine Bedeutung zukommen. Was die Zeit forderte, nämlich soziale und politische Reformen, war nach Kierkegaards Überzeugung das Gegenteil von dem, was ihr not tat, nämlich radikale Vereinzelung auf die Innerlichkeit der eigensten Existenz. Die Einzelheit, diese Bedingung für Entscheidung und Existentialität, hat einen genauen, wenngleich durch Negation verdeckten Bezug zur öffentlichen Allgemeinheit einer eingeebneten Welt. Aus der Auflösung und dem Bankrott dieser Welt versuchte Kierkegaard religiösen Nutzen zu ziehen. Es ist die

Funktion der Hervorhebung des Einzelnen, daß sie die schon beginnende Auflösung aller Verbindlichkeiten des öffentlichen Lebens zum Äußersten treibt, um auf Grund der Unverbindlichkeit aller weltlichen Verhältnisse den Zusammenschluß des Menschen in und mit sich selbst, vor dem Nichts und vor Gott, zu erreichen. Insofern ist aber Kierkegaards vereinzelte Stellung zu seiner Zeit gerade kein Einzelfall, sondern ein typischer Fall. Ohne religiöse Absichten haben gleichzeitig mit ihm B. Bauer und M. Stirner analoge Konsequenzen gezogen. In Kierkegaards Prinzip vom »Einzelnen«, in Stirners Prinzip vom »Einzigen« und in B. Bauers Prinzip vom »Selbstbewußtsein« spiegelt sich negativ, als bloße »Menge« und »Masse«, die sozialpolitische Welt. Geschichtlich war Kierkegaard der Gegenspieler von Marx, für den der Mensch kein Einzelner war, sondern ein soziales »Gattungswesen«, und der moderne Einzelne nur der Privatmensch einer bestimmten Staatsform und der ihr zugehörigen Gesellschaft, nämlich der bürgerlichen, die schon Hegel als das »durchgeführte Prinzip des Individualismus« charakterisiert hatte. Der individuelle Privatmensch ist nach Hegel wie Marx keine ursprüngliche und selbständige Existenzweise, sondern eine Privation: der vereinzelte Einzelne der bürgerlichen Gesellschaft und eines »abstrakten«, von den Individuen abstrahierenden Staates. Kierkegaard selbst hat sein privatprivatives Verhältnis zur allgemeinen Öffentlichkeit in ein treffendes Gleichnis gefaßt: er befinde sich zwar mit allen anderen Passagieren der Zeit auf demselben Schiff, aber so, daß er eine »Kajüte für sich« habe. — Inzwischen haben wir alle erfahren, daß es innerhalb des Ganges einer in Bewegung geratenen Geschichte keine abschließbaren Kajüten gibt und daß die Zeit überhaupt eine unüberwindbare Macht ist, wenn es nicht noch etwas anderes als Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit gibt.

Auch Kierkegaard blieb bei der anti-*geschichtlichen* und anti-*politischen* Bedeutung des Einzelnen nicht stehen. Denn worum es ihm ging, war zuerst und zuletzt die ewige Wahrheit des geschichtlichen Christentums, für die im Glauben entschiedene Existenz. Nachdem die Entwicklung der Welt aber soweit gekommen ist, wie es nun der Fall sei, stehe und falle auch die Sache des Christentums mit dem Einzelnen. Zum ersten Male entscheidend gebraucht worden sei die Kategorie des Einzelnen

von Sokrates zur Auflösung der heidnischen *polis;* in der Christenheit werde sie das zweite Mal umgekehrt dazu dienen, die sogenannten Christen dadurch wieder zu Nachfolgern Christi zu machen, daß man mit Hilfe der Einzelnen die öffentlich verbreitete und weltgeschichtlich gewordene Christenheit, die *polis* des verweltlichten Christentums, auflöst. Die Entwicklung der modernen Welt zur Nivellierung tendiert nach Kierkegaards Überzeugung zur absoluten Hervorhebung des Einzelnen, der »just auch« das Prinzip des Christentums sei! Beides: die Entwicklung der Welt zur Nivellierung und die Forderung des Christentums, vor Gott als Einzelner zu existieren, trifft für ihn wie durch einen glücklichen Zufall zusammen. »*Alles* (was jetzt geschieht) *paßt ganz in meine Theorie* (nämlich vom Einzelnen), und man soll noch zu sehen bekommen, *wie gerade ich* (diese Ausnahme) die Zeit (in ihrem allgemeinen Charakter) verstanden habe.« Als das christliche Vorbild des Einzelnen galt ihm der Märtyrer, der sich von der »Menge« für die Wahrheit totschlagen läßt. Denn die Sache des Christentums stehe und falle nicht mit der religiösen Gemeinschaft und noch weniger mit der offiziellen Kirche. Wenn Gott wieder über den Menschen Herr werden soll, so müsse jeder je für sich hindurch durch den Engpaß der christlichen Vereinzelung. Von da aus beurteilt sei aber die europäische Katastrophe, wie sie bisher sich gezeigt hat, nur die Einleitung und gehöre in die »Kladde«, aber nicht ins »Hauptbuch«. Denn rings in Europa habe man sich weltlich mit steigender Geschwindigkeit in Probleme verirrt, die sich nicht politisch und sozial, sondern nur religiös beantworten lassen und die das Christentum schon längst beantwortet habe.

Wie wenig es aber gelingen kann, eine Individuation, und sei es auch eine christlich verstandene, zum Prinzip zu machen, die nicht auch einen allgemeinen politischen oder kirchenpolitischen Sinn hat, zeigt sich bei Kierkegaard darin, daß er sich gezwungen sah, aus seiner christlich vereinzelten Position politische Konsequenzen zu ziehen. In diesen Konsequenzen des »Einzelnen« tauchen dessen Voraussetzungen wieder auf. Daß Kierkegaard zuletzt in die kirchliche Politik hineinsprang, ist nur die Folge davon, daß sein Begriff vom Einzelnen auch schon der Politik entsprungen war. Das Politische war in diesem Fall die religiöse Gemeinschaft der Kirche und die soziale Revolution.

Die Konsequenz, welche Kierkegaard aus seiner Vereinzelung zog, war sein Angriff auf die dänische Staatskirche und seine Kritik der sozialen Bewegung. Denn es könne keine Rede davon sein, daß die Idee des Sozialismus und der Gemeinschaft die Rettung der Zeit sein werde. »Das Assoziationsprinzip (das höchstens seine Gültigkeit im Verhältnis zu den materiellen Interessen haben kann) ist in unserer Zeit nicht affirmativ, sondern negativ, eine Ausflucht . . ., ein Sinnesbetrug, dessen Dialektik ist: indem es die Individuen stärkt, enerviert es dieselben, es stärkt durch das Numerische im Zusammenschluß, aber das ist ethisch eine Schwächung.« Der große Irrtum des Sozialismus sei gewesen, daß er meinte, im Medium der Weltlichkeit, deren Wesen die Verschiedenheit ist, das Problem der Gleichheit lösen zu können. Was Kierkegaard politisch forderte, war, daß wieder mit unbedingter Autorität regiert werde, weil seit der Emanzipation des vierten Standes sonst überhaupt nicht mehr regiert werden könne. Er schreibt 1847, kurz vor dem Ausbruch der Revolution: »Jetzt ist es doch wohl offenbar, daß was, politisch verstanden, not tut, in einem einzigen Wort enthalten ist: Regierung . . . Die Schuld an dem Ganzen trägt eine eingebildete, halbstudierte, durch Presseschmeicheleien demoralisierte Bourgeoisie, die als Publikum meinte regieren zu sollen. Aber vielleicht niemals ist es in der Geschichte gesehen worden, daß die Nemesis so hurtig kam; denn in demselben Nu . . ., wie die Bourgeoisie entscheidend nach der Macht griff, erhob sich der vierte Stand. Nun wird es gewiß heißen, daß er der Schuldige sei, aber das ist unwahr: er ist nur das unschuldige Opfer, über das es hergehen wird . . . und das soll Notwehr sein, ist es auch in einem gewissen Sinn: es ist Notwehr, weil die Bourgeoisie den Staat umwarf.« Wen erinnerten diese Sätze nicht an die gleichzeitige Forderung einer Diktatur des Proletariats durch Marx, an die Forderung einer geistlichen Diktatur durch Donoso Cortés und schließlich an die dezisionistische Legitimierung der nationalsozialistischen Diktatur durch Carl Schmitt?

Kierkegaard war es trotz seines Eintretens für eine autoritäre Regierung nur bedingterweise um Politik zu tun und in keiner Weise um eine politische Theologie. Denn die wahre Regierung der Welt geschehe überhaupt nicht durch weltliche Autoritäten, sondern durch Gott, der durch Märtyrer regiere, die dadurch

siegen, daß sie sich für die Wahrheit totschlagen lassen. Zum Märtyrer autorisiert zu sein, war aber auch Kierkegaards eigenster Wunsch, den er indirekt dadurch bekundet, daß er uns stets versichert, er rede »ohne Autorität« und direkt durch sein letztes Auftreten. Als ein »Genie« durfte er sich aber nicht wie ein »Apostel« für die Wahrheit totschlagen lassen, und als ein romantisches Genie, auf der Grenzscheide zwischen einer dichterischen und religiösen Existenz, besaß er das Absolute nur in der Form der Negativität. Weder die gemeinsame Welt noch die gemeinsame Kirche bedeuteten ihm etwas, worin er sich hätte einlassen können. Als ein vereinzelter Einzelner hielt er sich an das Nichts, und dieses Nichts wurde ihm zum Ausgangspunkt für seine »religiöse Bewegung«, die schließlich in einem eklatanten Angriff auf die Kirche endete. Das ist, in groben Zügen, der weltliche Umriß von Kierkegaards Existenzbegriff, der am Begriff des Einzelnen und der Entscheidung hängt.

Was für ein Begriff von »Welt« ist aber vorausgesetzt, wenn vom Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen der Zeit die Rede ist? Inwiefern ist das Allgemeine, gegen das sich der Einzelne richtet, das Allgemeine einer allen gemeinsamen Welt? Besteht denn die Welt, in der wir leben, einzig und allein in der öffentlich-gemeinsamen Welt einer bestimmten Zeit, die man gemeinhin Welt-*Geschichte* nennt und welche immer eine politische ist? Oder gibt es noch eine ganz andere, natürliche, physische Welt, die aller Welt- und Menschengeschichte vorausgeht und von der bei Kierkegaard nur selten die Rede ist, und auch dann nur so, wie wenn sie ein Niemandsland wäre? Am Ende ist es gar nicht das Verhältnis des Einzelnen zu seiner zeitgenössischen Mit- und Umwelt, sondern ein prinzipielles Mißverhältnis des Einzelnen zur Welt überhaupt, das auch das besondere Mißverhältnis zur geschichtlichen Welt motiviert. Was die Vereinzelung zu dem macht, was sie ist, ist die Erfahrung der ab-soluten Zufälligkeit des Faktums »Mensch« innerhalb des Ganzen der von Natur aus bestehenden Welt. In der Schrift »Wiederholung«, worin es um die Zurückholung des wahren Christentums geht, läßt Kierkegaard seinen »stillen Mitwisser« folgendes sagen: »Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in was für einem Land man ist. Ich stecke den Finger ins Dasein — es riecht nach gar nichts. Wo bin ich?

Was will das heißen: Welt? ... Wer hat mich in das Ganze hineingelockt und läßt mich nun da stehen? Wer bin ich? Wie kam ich in die Welt; warum wurde ich nicht gefragt, warum nicht mit Sitte und Brauch bekanntgemacht, sondern in Reih und Glied gestellt, als wäre ich von einem Seelenverkäufer gekauft? Wie wurde ich Interessent in der großen Unternehmung, die man Wirklichkeit nennt? Warum soll ich überhaupt Interessent sein? Ist das keine freie Sache?« Diese Reihe von herausfordernden Fragen zeigt, daß die Frage »*wer* bin ich?« nicht beantwortet werden kann ohne Bezug auf das »*wo* bin ich?«, nämlich: im Ganzen der Welt. Und wie ist diese Welt, die dem Menschen so fremd ist wie ein großes Unternehmen, dessen Gesetz er als ein vereinzelter Zufall nicht kennt?

Sie ist weder wie ein griechischer Kosmos, worin der Mensch seinen bestimmten Ort hat, noch ist sie eine Schöpfung im biblischen Sinn. Das physische Weltall ist für Kierkegaard nicht mehr, wie für Augustin und Thomas, eine wunderbare Schöpfung, die auf Gottes Bund mit dem Menschen abzielt; es ist auch nicht mehr, wie für Pascal, die überwältigende, obschon anonym gewordene Größe des Universums, dessen unendliche Ausdehnung in Raum und Zeit mit dem endlichen Menschen hier und jetzt kein gemeinsames Maß hat; es ist nichts weiter als ein undurchschaubares »Unternehmen«, von dem der Mensch nicht weiß, weshalb er daran beteiligt sein soll. Dieses moderne Bewußtsein der absoluten Kontingenz des uns zugefallenen Daseins inmitten des Seins der natürlichen Welt muß man sich vergegenwärtigen, um zu verstehen, wie es überhaupt dazu kommen konnte, daß der Mensch im Laufe der letzten drei Jahrhunderte mit einer sich steigernden Radikalität als eine naturlose »Existenz« begriffen wurde, deren »Wesen« nur noch darin besteht, *daß* sie — absurderweise — überhaupt da ist und zu sein hat, hineingeworfen in eine ihr völlig fremd gewordene physische Welt. Am Ende entspringt der moderne Existenzbegriff, dessen Kennzeichen die Erfahrung der Kontingenz ist, gar nicht der Auflösung einer bestimmten geschichtlich-politischen Welt, sondern der Auflösung des aristotelischen Kosmos und des mittelalterlichen Weltbildes durch die astronomischen Entdeckungen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts. Die negative Abhängigkeit des modernen Existenzbegriffs von dem Naturbegriff

der modernen Naturwissenschaft äußert sich bei Kierkegaard darin, daß er das Interesse an der je eigenen Existenz im ausdrücklichen Gegensatz zu einem möglichen Interesse am Gesetz der natürlichen Welt bestimmt. Ein nachdenklicher Mensch, sagt Kierkegaard, der begreifen möchte, was es heißt, vor Gott als Einzelner zu existieren, könne an der Natur und den Naturwissenschaften nicht interessiert sein, denn es mache für die moralischen und religiösen Entscheidungen des Menschen nicht den geringsten Unterschied aus, ob der Mond aus grünem Käse sei oder aus irgendeiner anderen Materie. Darauf läßt sich erwidern: gewiß macht es für unsere frei gewählten Entscheidungen keinen Unterschied aus, ob z.B. die Erde eine Scheibe und das Zentrum der Welt ist oder eine nach astronomischen Maßen unbeachtliche Kugel, die sich um die Sonne bewegt, *aber was sind und bedeuten alle unsere Entscheidungen, z.B. für oder gegen das Christentum, im Ganzen der von Natur aus bestehenden Welt?* Am Ende ist auch der sich entscheidenkönnende Mensch überhaupt nur da und Mensch, weil er ein Geschöpf der Natur ist und als solches ein Rätsel für sich selbst. Hätte je ein Mensch sich selber hervor- und ins Dasein gebracht, so würde er sich auch enträtseln können. Wenn der Mensch aber kein Geschöpf der Natur, sondern die übernatürliche Schöpfung eines göttlichen Willens ist, dann stünde er auch von vornherein in einem sinnvollen Zusammenhang mit der Schöpfungsordnung der Welt. Kierkegaard vertrat zwar den Glauben, daß der Mensch eine Schöpfung der göttlichen Vorsehung ist, aber die natürliche Schöpfung von Himmel und Erde und aller irdischen Lebewesen schien ihm bedeutungslos. Was ihn anging und interessierte, war ausschließlich seine geschichtliche Mit- und Umwelt und innerhalb ihrer die Möglichkeit der sich, für oder gegen den christlichen Glauben, entscheidenden einzelnen Existenz. Was Kierkegaard mit einer extremen Intensität bedacht hat, war das einmalige Ganze der auf sich selber gestellten vereinzelten Existenz, aber nicht ihr Verhältnis zum Ganzen der von Natur aus immer schon seienden Welt.

An die leere Stelle der natürlichen Welt tritt in Kierkegaards Denken ein überweltlicher Gott, vor dessen Ewigkeit der endliche Mensch steht. Gott und Mensch stehen sich unvermittelt gegenüber, weil nur der Mensch Gottes Ebenbild und die Welt

bloße Weltlichkeit ist[1]. Der positive Hintergrund von Kierkegaards Kritik der gegenwärtigen Zeit ist seine Einsicht, daß allen provisorischen, sozialen und politischen Experimenten der Zeit etwas »unbedingt Feststehendes« fehle und daß man der Verwirrung der Zeit nur dadurch begegnen könne, daß man der menschlichen Existenz den nötigen »Ballast« gebe, um im Strome der Zeit vor der Ewigkeit Gottes bestehen zu können. »Laß das Geschlecht und jeden Einzelnen in ihm den Versuch wagen, ohne das Unbedingte zu bestehen, so gibt es einen Wirbel und nichts weiter. Länger oder kürzer kann es in der Zwischenzeit anders scheinen, als stünde doch alles fest und sicher; im Grunde ist und bleibt es ein Wirbel; selbst die größten Begebenheiten und das angestrengteste Leben ist doch ein Wirbel, oder dem Nähen gleich, bei dem man den Knopf in den Faden zu machen vergaß — bis das Ende dadurch wieder festgemacht wird, daß das Unbedingte angebracht wird, so daß der Einzelne, wenn auch auf noch so großen Abstand, zu dem Unbedingten wieder in ein Verhältnis tritt.« Im selben Sinn beginnt eine Beilage zum Begriff des »Einzelnen« mit dem Satz: »In diesen Zeiten ist alles Politik«, das heißt weltliche Sorge um weltgeschichtliche Einrichtungen, um damit zu schließen, daß die Zeit keiner neuen, zeitlichen Experimente bedürfe, sondern einzig der Ewigkeit, das heißt eines immer und unbedingt Feststehenden. »Nur noch ein Wort möge man mir gestatten. Was die Zeit *fordert* — ja, wer könnte das je aufzählen, nun, da die Weltlichkeit ... durch Selbstentzündung Feuer gefangen hat. Was dagegen der Zeit im tiefsten Grund *not tut*, das läßt sich in einem einzigen Wort vollständig ausdrücken: sie braucht Ewigkeit. Das Unglück unserer Zeit ist, daß sie zur bloßen ‚Zeit', zur Zeitlichkeit geworden ist, die ungeduldig nichts von der Ewigkeit hören will und sodann ... durch eine erkünstelte Nachäffung gar das Ewige ganz überflüssig machen will, was doch in alle Ewigkeit nicht glückt; denn je mehr man das Ewige entbehren zu können glaubt oder sich darin verhärtet, daß man es entbehren könne, desto mehr bedarf man im Grunde seiner.«

Im Blick auf die Ewigkeit Gottes und in Voraussicht der bevorstehenden Revolution glaubte Kierkegaard um 1846 voraussagen zu können, daß diesmal, umgekehrt zur Reformation, die *politische* Bewegung in eine *religiöse* umschlagen werde.

Denn ganz Europa habe sich mit steigender Leidenschaftsgeschwindigkeit in Probleme verirrt, die sich im Medium der Welt nicht beantworten lassen, sondern nur vor der Ewigkeit. Wie lange Zeit noch auf das bloß Konvulsivische daraufgehen wird, könne man freilich nicht wissen, gewiß sei aber, daß die Ewigkeit wieder in Betracht kommen wird, wenn das Geschlecht durch Leiden und Blutverlust völlig ermattet sein wird. »Es wird, um die Ewigkeit wiederzubekommen, Blut gefordert werden, aber Blut von einer anderen Art, nicht jenes der tausendweis totgeschlagenen Schlachtopfer, nein, das kostbare Blut der Einzelnen — der Märtyrer, dieser mächtigen Verstorbenen, die vermögen, was kein Lebender, der Menschen tausendweis niederhauen läßt, vermag, was diese mächtigen Verstorbenen selbst nicht vermochten als Lebende, sondern nur vermögen als Verstorbene: eine rasende Menge in Gehorsam zu zwingen, just weil diese rasende Menge in Ungehorsam die Märtyrer totschlagen durfte.« In diesem entscheidenden Augenblick des »Umschlags« werden nur Märtyrer die Welt noch regieren können, aber keine wie immer gearteten weltlichen Führer. Was dann not tut, sind Geistliche, aber keine Soldaten und Diplomaten. »Geistliche, welche die ‚Menge' trennen können und sie zu Einzelnen machen; Geistliche, die nicht zu große Ansprüche machten an das Studieren und nichts weniger wünschten als zu herrschen; Geistliche, die, womöglich, gewaltsam beredsam, nicht minder gewaltig wären im Schweigen und Erdulden; Geistliche, die, womöglich Herzenskenner, nicht minder gelehrt wären in Enthaltsamkeit von Urteilen und Verurteilen; Geistliche, die Autorität zu brauchen wüßten mit Hilfe der Kunst, Aufopferungen zu machen; Geistliche, die vorbereitet, erzogen, gebildet wären, zu gehorchen und zu leiden, so daß sie mildern, ermahnen, erbauen, rühren, aber auch zwingen könnten — nicht durch Macht, nichts weniger, nein, durch den eigenen Gehorsam zwingen, und vor allem alle Unarten des Kranken geduldig leiden, ohne gestört zu werden ... Denn das Geschlecht ist krank und, geistig verstanden, krank bis zum Tode.«

Die Macht der Zeit führte also auch Kierkegaard, trotz seiner Polemik gegen Hegels weltgeschichtliches Denken, zu einer weltgeschichtlichen Spekulation. Er verstieg sich bis zur Voraussage der Gefahr, die eintreten müsse, wenn die Katastrophe aus-

schlagen werde: falsche Verkünder des Christentums werden dann aufstehen, Erfinder einer neuen Religion, die als dämonisch infizierte Gestalten sich vermessen für Apostel erklären, gleich Dieben im Gewande der Polizei. Dank ihren Versprechungen werden sie an der Zeit einen entsetzlichen Rückhalt finden, bis es dann doch offenbar wird, daß die Zeit des Unbedingten bedarf und einer Wahrheit, die gegenüber allen Zeiten gleich gültig ist. Mit diesem Ausblick auf eine Wiederherstellung des Christentums, durch Zeugen, die sich für die Wahrheit totschlagen lassen, ist Kierkegaard der zeitgenössische Antipode zu Marxens Propaganda einer proletarischen Weltrevolution. Als die eigentliche Stärke des Kommunismus begriff Kierkegaard aber das auch in ihm noch enthaltene »Ingredienz« an christlicher Religiosität.

Im Hinblick auf die ewige Wahrheit Gottes, die aber nur für einen gläubig Existierenden da ist, hat Kierkegaard die achtzehnhundert Jahre, die zwischen ihm und der christlichen Offenbarung lagen, »wegschaffen« wollen, »als hätte es sie gar nicht gegeben«, und im Begriff der »Wiederholung« eine Möglichkeit erdacht, die Verfallsgeschichte des weltgeschichtlich gewordenen Christentums zu ihrem Ursprung in der gläubigen Aneignung der christlichen Verkündung zurückzuholen. Als eine je eigene Aneignung ist dieser Ursprung keine vergangene historische Wirklichkeit, sondern eine immer bestehende existentielle Möglichkeit und nicht an die immerfort wechselnden geschichtlichen Situationen gebunden. Die Wiederholung ist als ein Sichzurückholen aus dem Verfallensein an die äußere Welt ein Sicherinnern, das zugleich ein Innerlichwerden ist. Die Paradoxie der Wiederholung ist aber, daß sie, im Unterschied zur platonischen Lehre vom Wiedererinnern, nicht nach rückwärts, sondern »nach vorwärts« erinnert. Sie ist eine Auslegung des christlichen Begriffs der Wiedergeburt, durch die sich der an die Welt verlorene Mensch durch Gottes Gnade und eigene Umkehr wiedergewinnt. Durch die Wiederholung bekommt Kierkegaards stiller Mitwisser den »Dirigenten« zu wissen, den er fragen wollte, wozu er überhaupt da, und das heißt: in der Welt ist.

Die Frage nach der Ewigkeit, ohne die auch die Frage nach der Zeitlichkeit keine Antwort findet, ist innerhalb der Philosophie

nach Kierkegaard nur von Nietzsche gestellt worden. Seine Lehre von der »ewigen Wiederkehr des Gleichen« ist die notwendige Konsequenz dessen, daß Gott für ihn tot und darum das Immerseiende eine in sich selber kreisende Welt ist. Wenn aber die natürliche Welt die leergewordene Stelle eines überweltlichen Gottes einnimmt, dann verändert sich dadurch zugleich auch die Stellung des Menschen zu ihr, und der Zufall des menschlichen Daseins im Ganzen des Seienden wird in ganz anderer Weise Problem als in der Schöpfungsgeschichte, wonach Himmel und Erde zwar auch *vor* dem Menschen, aber doch nur um seinetwillen geschaffen und da sind.

Welche Alternative die wahre ist, ob der Mensch ein Geschöpf Gottes ist oder ein natürlicher Zufall im Ganzen der physischen Welt, das läßt sich nicht einfach entscheiden. Was hier einander gegenübersteht, sind keine beliebigen Gegen-Sätze und ebensowenig zwei entgegengesetzte »Entwürfe«, sondern Glaube und untersuchendes Wissen. Die Rede von einer Glaubens*erkenntnis* und der Hinweis auf die *unbeweisbaren* Voraussetzungen alles Wissens können diesen Unterschied nicht verringern. Man kann sich aber auch nicht blindlings für den Glauben oder für das untersuchende Wissen entscheiden, ohne beiden den Boden zu entziehen. Man muß vor allem wissen, was einerseits Glaube und andererseits Wissen ist, um sich für das eine oder andere entscheiden zu können. Es ist das zweifelhafte Verdienst von Kierkegaard, daß er — gegen Hegels Aufhebung des Glaubens in einem vernünftig-vernehmenden Wissen — den Glauben als einen »Sprung« in den Glauben verstanden hat und dieser zum Sprung bereiten Leidenschaft der Entscheidung die Verzweiflung zur Grundlage gab. Kierkegaard war der sonderbaren Meinung, daß das Christentum von jeher nichts anderes gewesen sei als ein solcher verzweifelter Sprung in den Glauben.

Entsprechend sprunghaft ist auch das Verhältnis des existierenden Einzelnen zur natürlichen Welt, diesem »großen Unternehmen«, an dem er wider Willen beteiligt ist, ohne zu wissen, warum und wozu. Weil sich aber der Glaube als ein christlicher nicht auf das bloße Glauben als solches einschränken läßt, sondern an etwas Bestimmtes glaubt, nämlich daran, daß die Offenbarung der ewigen Wahrheit zu einer bestimmten Zeit der Geschichte erfolgte, ergibt sich das Paradox des entscheidenden

»Augenblicks«, in dem sich die Ewigkeit Gottes in der Zeit offenbart hat. Kierkegaards paradoxes Christentum kennt nur den weltlos »existierenden« Einzelnen und einen ebenso weltlosen Gott. Es fehlt ihm der Glaube an die Schöpfung, innerhalb derer der Mensch und die Welt durch ihren Schöpfer zusammengehören und einander zugeordnet sind. Diesem existenz*theologischen* Ausfall der *Schöpfung*, der bereits bei dem Cartesianer Pascal beginnt, entspricht in der Existenz*philosophie* aller Schattierungen der Mangel eines natürlichen Begriffs von der *Welt* als dem Immerseienden und Umfassenden, worin der Mensch von Natur aus lebt und auch stirbt[2].

III. Kierkegaards Sprung in den Glauben

[1] Vgl. Augustin, Soliloquia I, 2: »Quid ergo scire vis? — Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? — Nihil omnino.« Vgl. *Luther*, Weimarer Ausg. 40/2 S. 238: der einzige und eigentliche Gegenstand der Theologie ist der sündige Mensch und der ihn rechtfertigende Gott, alles Übrige sei Irrtum und Eitelkeit.
[2] Siehe dazu vom *Verf.* Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (1956).

IV. Schöpfung und Existenz

[1] Wesen des Christentums, Kap. 11 u. 12.
[2] Siehe K. *Barth*, Kirchliche Dogmatik III 4, S. 459 ff.
[3] S. 266; vgl. 228 f. und 284.
[4] Vgl. K. *Barth*, a.a.O. S. 464 f.
[5] Siehe dazu vom *Verf.*, Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, 1. Kap.
[6] Einführung in die Metaphysik (1953) S. 6.
[7] *Pascal*, Pensées § 139.
[8] Siehe dazu E. *Gilson*, L'être et l'essence (1948).